

ترکیب برشده گوهر، جان و خرد در بیتی از دیباجه شاهنامه*

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی^۱

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

چکیده

در دیباجه شاهنامه، این بیت: ز نام و نشان و گمان برتر است / نگارنده برشده گوهر است، نهاده شده که مفسران شاهنامه از «برشده گوهر» در مصراع دوم، تعبیرهایی چون آسمان، انسان، آفریدگار و جان داشته اند. نوشتار پیش رو، با توجه به این که باید اندیشه و باور فردوسی را در دو حوزه ایرانی و اسلامی سنجید، بر آن است که «برشده گوهر» را با در نظر گرفتن دیدگاه اسماعیلیان و همین طور باورهای موجود در فرهنگ باستانی ایران، می توان بیان دیگری از «خرد و جان» پنداشت. در سخنان ناصر خسرو اسماعیلی، عقل و نفس (=خرد و جان) برتر از زمان / آسمان پنداشته شده و از آن دو، به «جوهر عقل و نفس» تعبیر شده که چون نفس از عقل پدیدار گشته، گویا یک گوهر انگاشته شده است. بر این مبنا، مقصود از «برشده» در مصراع فردوسی «خرد و جان» است که در رتبت بر فراز همه آفریدگان قرار دارند و گوهر / جوهر را در مقابل عرض پنداشت و مصراع را این گونه گزارش کرد: خداوند، آفریننده جوهر عقل و نفس (=خرد و جان) است که به ذات خویش قائم اند و «پروردگان دایه قدس اند در قدم». در تعبیری دیگر نیز می توان گوهر را «سنگ» پنداشت که آسمان- بنا بر دیدگاه ایرانیان- از آن شکل گرفته؛ پس گوهر مجازاً آسمان تواند بود و «برشده» بر اساس سخن اسماعیلیان، کنایه از خرد و جان است که بر فراز یا به سوی آن گوهر / آسمان در پرواز است. با توجه به دیدگاه باستانی نیز «برشده گوهر» را می توان «خرد و جان» خواند. در متون پهلوی آتش از خرد اورمزد شکل گرفته و جان هم زاده آتش است. در مصراع دیگری از دیباجه، آتش، برشده تابناک خوانده شده است. با توجه به این مصراع می توان «برشده گوهر» را عنصر آتش دانست که زاده خرد است و زاینده جان و آن را تعبیری از خرد و جان پنداشت. واژگان کلیدی: خرد، جان، ناصر خسرو، اسماعیلیه، شاهنامه.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۲/۳۰

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۱/۲۸

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده: h_ardestani_r@yahoo.com

مقدمه

دیباجه شاهنامه یکی از بهترین منابع برای دست یابی به اندیشه ها و باورهای فردوسی است. آنچه در این قسمت از شاهنامه بیان شده، اگر چه دستخوش دگرگونی های بسیار به وسیله کاتبان و نسخاخوان گشته (خالقی مطلق، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۱)، ولی هنوز بهترین و برترین سرچشمه برای شناخت تفکرات فردوسی و گزارشی از عقاید ایرانیان باستان و همین طور، ایران دوره اسلامی است؛ زیرا فردوسی در چنین فضایی آمیخته به فرهنگ ایران و اسلام می زیسته و شاهنامه را باید دستاورد ایران و فرهنگ ایرانی دانست؛ ایرانی که اسلام را نیز دربرگرفته است.

یکی از ابیات شاهنامه که درباره آن اظهارنظرهای متفاوتی شده و همگی هم درست می نمایند، این بیت است:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده بر شده گوهر است

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳)

جلال خالقی مطلق، محمد دبیر سیاقی، محمدجعفر یاحقی، عزیزالله جوینی همگی بر آن اند که «برشده گوهر» در بیت مذکور، تعبیری است از آسمان (خالقی مطلق، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۱؛ شاهنامه به کوشش دبیر سیاقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱؛ یاحقی، ۱۳۸۷، ص ۱؛ شاهنامه به تصحیح و توضیح جوینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۵). در میان پژوهندگان، احمد علی رجایی بخارایی، برشده گوهر را انسان پنداشته و تعبیر دیگری از اشرف مخلوقات (رجایی بخارایی، ۱۳۵۶، ص ۳۱). میرجلال الدین کزازی بر آن است که برشده گوهر، گوهر و ذات خداوندی است که از چنان والایی برخوردار است که هیچ کس بدان دسترسی ندارد. «بر پایه این گزارش، «گوهر» به «نگارنده» باز می گردد و از آن جدا نیست و استاد با سخن گفتن از برین گوهری خداوند، گفته خویش را در لخت نخستین بیت که در آن خداوند را برتر از آن دانسته است که در نام و نشان و گمان بگنجد، استوار داشته است». البته او نیز بیان می دارد که می توان برشده گوهر را کنایه ای ایمایی از آسمان دانست (کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۳). سجّاد آیدنلو هم بر این

اعتقاد است که می‌توان بر پایه این بیت از گرشاسب نام: چنین دان که جان برترین گوهر است / نه زین گیتی از گیتی دیگر است، برشده گوهر را جان پنداشت که با آغازین بیت دیباچه که ایزد را خداوند جان می‌خواند، مطابقت یابد (آیدنلو، ۱۳۸۲، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۶۷۹).

امانگارنده بر آن است که می‌شود از برشده گوهر تعبیر دیگری نیز داشت و آن «جان و خرد» است که در نخستین بیت شاهنامه، یزدان دارنده آن شمرده شده است. این معنی از آن، بنابر دو دیدگاه توجیه پذیر است؛ نخست می‌توان با توجه به حکمت اسماعیلی چنین تأویل و تعبیری را عرضه کرد. پیش از این عباس زریاب خویی به تأثیرپذیری فردوسی از حکمت اسماعیلی اشاره داشته و ضمن ایراد دلایل و شواهدی، بر این نکته تأکید نموده است.^۱ اما یکی از مهمترین دلایلی که ایشان در مورد اسماعیلی بودن فردوسی نقل می‌کند، توجه او به خرد و جان است که از سوی اسماعیلیان تعبیر به عقل کلی و نفس کلی می‌شود و آن را اساس آفرینش می‌شمارند (زریاب خویی، ۱۳۸۹، ص ۲۱)؛ همان گونه که شاعر حماسه سرا در آغازین بیت شاهنامه بدان عنایت دارد و در چند جای از دیباچه راجع بدان سخن می‌گوید.^۲ در گام بعدی، مطالعه در اوستا و متون فارسی میانه ما را یاری خواهد داد تا «برشده گوهر» را خرد و جان بپنداریم و تعبیری از عقل کلی و نفس کلی بدانیم.

بحث و بررسی

۱-نگرش اسماعیلی فردوسی

۱-۱- تصویر روند آفرینش در دیباچه شاهنامه بر بنیان دیدگاه اسماعیلی

چنانکه پیش از این آمد، فردوسی به مقوله جان و خرد اهمیت فراوانی می‌دهد که یکی از خاستگاه‌های ارزش جان و خرد در دیباچه - که گاه به طور آشکار و گاه پوشیده بدان اشاره شده - می‌تواند آموزه‌های اسماعیلی باشد. البته باید پذیرفت که فردوسی راوی حماسه ملی ایران^۳ است. حماسه ملی دربردارنده و بازتاب دهنده همه

اندیشه ها و باورهای ایرانی است که از آغاز تا روزگار شاعر، در ذهن ایرانیان، که از قومیت های گوناگون شکل گرفته اند، وجود داشته است؛ بنابراین، نباید روایت کننده حماسه ملی را در پیکره اعتقادی خاصی قرار داد و بدین ترتیب، هر آنچه را که در شعرش در تناسب و تطابق با آن قالب اندیشه ای خاص نیست، الحاقی دانست.

یکی از اندیشه هایی که در ایران بالیده و کسانی از آن تأثیر پذیرفته اند، آیین اسماعیلی است. اسماعیلیان^۴ به کسانی می گفتند که به امامت اسماعیل؛ پسر بزرگ امام صادق (ع) اعتقاد داشتند. گویا او از سوی امام به عنوان جانشین در امامت برگزیده می شود، ولی پیش از وی در می گذرد^۵ و فرزند دیگر؛ یعنی امام موسی کاظم (ع) به امامت شیعیان انتخاب می شود که عده ای همچنان بر پیشوایی اسماعیل پای می فشردند و به اسماعیلیان مشهور می شوند. بعدها، فرزندان اسماعیل به تبلیغ مذهب اسماعیلیه می پردازند و داعیان فراوانی را به جای های گوناگون می فرستند و سرانجام در شمال آفریقا حکومت فاطمیان را تشکیل می دهند (دفتری، ۱۳۸۹، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۸۸، صص ۵-۶؛ صص ۴۹-۵۰؛ حلبی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۳۹؛ بغدادی، ۱۹۹۸، ص ۱۸؛ شهرستانی، ۲۰۰۳: ج ۱، ص ۲۰۹؛ اشعری، ۲۰۰۱، ص ۱۰؛ همدانی، ۱۳۸۸، ص ۵). اسماعیلیان، از آنجا که از علویان حمایت می کردند و با خلفای عباسی در افتاده بودند- به گونه ای که مستنصر؛ هشتمین خلیفه فاطمی، خلیفه عباسی را به وسیله ارسالن بساسیری از بغداد راند (همدانی، ۱۳۸۸، ص ۵۴؛ دفتری، ۱۳۸۹، ص ۹۰)- از سوی ایرانیان ملی گرا که دل خوشی نسبت به اعراب نداشتند، حمایت می شدند و ظاهراً بسیاری از ایران دوستان بدانها پیوسته بودند؛ چنانکه برخی از امیران سامانی آیین اسماعیلی داشتند؛ بنابراین، این که فردوسی نیز به این گروه علاقه مند بوده و از آنها تأثیر گرفته باشد، نامعمول جلوه نمی کند؛ همان گونه که پیش از این، عباس زریاب خوبی دیباچه شاهنامه را سنجیده و برخی تأثیرپذیری های فردوسی را از حکمت اسماعیلیه آشکار کرده است.

یکی از موضوعاتی که در هر آیین و باور بدان پرداخته می شود، بحث آفرینش و بنیان آن است. در منابع مکتوب اسماعیلی نیز در این باره بحث هایی شده است که برای نمونه می توان به آثار ناصر خسرو قبادیانی مراجعه کرد. اسماعیلیان در یک طرح کلی، آفرینش را دستاورد عقل کلی، نفس کلی، جسم مطلق (=افلاک)، نبات، حیوان و انسان می دانند:

خرددان اولین موجود، زان پس نفس و جسم، آنگه

نبات و گونه حیوان و آنگه جانور گویا

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸، ص ۲)

مطابق با این بیت، بنیان و اساس آفرینش عقل است: «علت عالم به آغاز عقل بوده است و دیگر علت ها همه فرود این علت است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵، ص ۱۹۳؛ گزیده رسائل اخوان الصفا، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۷۱). پس نخست آفرینش خرد است و از آن عوامل دیگر آفرینش ظهور می یابد: «نخستین معلول عقل بود که قوت علت خویش بی میانجی به تمامی پذیرفت و نفس از کلمه به میانجی عقل پدید آمد... و عقل را جز به نفس پدید آمدن نیست و فعل نفس جز به جسد پیدا نشود، پس این سه مرتبت به یکدیگر پیوسته است که پیدا شدن فعل نفس از راه جسد است و پیدا شدن اثر عقل بر نفس است و عقل را با جسد پیوستگی نیست بی میانجی نفس» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، صص ۸۹-۹۰)؛ بر پایه این سخنان، وجود عقل و نفس، بدون دیگری اهمیت و ارزشی ندارد و این دو مقوله در کنار هم معنا می یابند و هستی را رقم می زنند. پس از این افلاک (=جسد) و کواکب به واسطه نفس کلی شکل می گیرند که خود از عقل کل نشأت گرفته است. سپس موالد سه گانه (= نبات، حیوان و جماد) هستی می یابند (همان، ص ۱۰۵؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۶۶۴-۶۶۵؛ شبانکاره ای، ۱۳۸۱، صص ۳۵-۳۶). ذکر این نکته نیز الزامی است که این اندیشه های اسماعیلیان از افکار فلسفی فلوطین اخذ شده که او برای نخست بار توانست پیوند خداوند با گیتی

و ترتیب آفرینش را از یزدان تا ماده به صورت منسجم بیان دارد (مهاجرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۴ و ۷۰؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۶۶۱-۶۷۶؛ همو، ج ۱، صص ۷۱۵-۷۱۸). اکنون برای نمایان کردن بینش اسماعیلی فردوسی، یا بهتر بگوییم، تأثیرپذیری فردوسی از حکمت آنان در زمینه بنیان و فرایند آفرینش، باید به دیباچه شاهنامه نگریم. او در همان آغازین ابیات از معلول نخست؛ خرد (=عقل کلی)، جان (=نفس کلی)، سپس گردان سپهر سخن به میان می آورد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳)، که بخشی از روند آفرینش را از نگاه اسماعیلیان آشکار می کند. احتمالاً، از آنجا که سخن از خداوند است و بحث شناخت او، فردوسی از گیاه و جماد چشم پوشیده و به انسان که از خرد و جان جزئی برخوردار است، سخن به میان آورده است؛ چنان که در «گفتار اندر ستایش خرد» نیز، همین روال را تصویر کرده است؛ مجموعه ای از عقل کلی، نفس کلی و حواس انسانی که ابزار عقل و نفس جزئی اند:

نخست آفرینش خرد را شناس

نگهبان جان است و آن سه پاس

سه پاس تو چشم است و گوش و زبان

کزین سه بود نیک و بد، بی گمان

(همان، ج ۱، ص ۵)

اما فردوسی در آنجا که از «آفرینش عالم» سخن می گوید، فرایند آفرینش را بر مبنای بینش اسماعیلی نقش می زند:

از آغاز باید که دانی درست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید

سرمایه گوهراں از نخست
بدان تا توانایی آمد پدید

(همان، ج ۱، ص ۵)

شاعر سرمایه گوهراں را به گونه ای ناپیدا عقل کل می داند؛ زیرا مقصود از «ناچیز، چیز آفریدن»، همان ابداع عقل کل است؛ آنگونه که ناصر خسرو می گوید: «مبدع که او عقل است چیزی پدید آورده نه از چیزی». در ادامه او نخستین چیز پدید

شده را همان نفس کلی می داند: «و مخلوق اول نفس کل است که او نخستین چیزی است پدید آمده» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۲۸۶؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۸۰)؛ بنابراین، «چیز» آفریده شده در مصراع نخست فردوسی را می توان همان نفس کلی دانست و «ناچیز» را عقل کلی پنداشت. البته زریاب خویی «توانایی» در مصراع دوم را نفس کلی تصور می کند که صانع جهان مادی است (زریاب خویی، ۱۳۸۹، ص ۲۶)، اما با توجه به سخنان ناصرخسرو، «چیز» همان نفس کل است که آفرینش را شکل می دهد.

فردوسی پس از دو بیت مذکور، از چهار عنصر و نقشی که در آفرینش دارند، سخن می گوید و پس از آن به آفرینش افلاک، گیاه و جانور، آن گونه که در بینش اسماعیلی درباره روال آفرینش وجود دارد، اشاره می کند:

چو این چار گوهر به جای آمدند ...	زبهر سپنجی سرای آمدند ...
پدید آمد این گنبد تیزرو ...	شگفتی نماینده نو بهنو ...
کیارست با چند گونه درخت ...	به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت ...
از آن پس چو جنبه آمد پدید ...	همه رستنی زیر خویش آورد ...
کزین بگذری مردم آمد پدید ...	شد این بندها را سراسر کلید ...

(فردوسی، ج ۱، صص ۶-۷)

در اینجا این نکته را باید بیان داشت که به عقیده زریاب خویی، اگر عناصر چهارگانه پیش از افلاک در ابیات فردوسی ذکر شده اند، بدان دلیل است که کاتبان و ناسخان شاهنامه، در پی آن بودند که باور فردوسی را در این باره با اعتقادات اهل ظاهر و سنت سازگار کنند؛ بر همین اساس، ابیات را پیش و پس کرده یا بیت هایی را حذف نموده اند، وگرنه باید آفرینش آسمان / گنبد تیزرو پیش از عناصر اربعه ذکر می شد (زریاب خویی، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

گذشته از تشابه فکری فردوسی با اسماعیلیه در ترتیب آفرینش، همسانی های دیگری را نیز می توان برشمرد. پیش از این دیدیم که فردوسی در این ابیات:

نخست آفرینش خرد را شناس
نگهبان جان است و آن سه پاس
سه پاس تو چشم است و گوش و زبان
کزین سه بود نیک و بد بی گمان
(فردوسی، ج ۱، ص ۵)

بیان می دارد که چون انسان از حواس / سه پاس چشم، گوش و زبان بهره مند است و اینها ابزار عقل و نفس انسانند؛ بنابراین نیک و بد از این ابزار بروز و ظهور می یابد؛ پس آدمی از آنجا که به وجود آورنده خیر و شر است و قدرت گزینش میان خوبی و بدی دارد، باید در برابر اعمالش پاسخگو باشد. نظیر این سخنان را در دیوان ناصر خسرو نیز به تکرار می توان دید. او همانند فردوسی به تعیین سرنوشت به وسیله خرد و جان و خدمتگزاری چشم، گوش و زبان بدانها اشاره داشته است. او خرد را قضا می خواند و قدر را نفس سخنگوی؛ بنابراین هر چه برای آدمی روی می دهد، از خود او ظهور یافته است:

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن

یاد است این سخن ز یکی نامور مرا

واکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم

از خویشان چه باید کردن حذر مرا

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸، ص ۱۳)

ناصر در ابیاتی دیگر، دقیقاً همچو فردوسی از چشم و گوش و زبان یاد می کند که به واسطه آنها باید آدمی عقوبت اعمال نادرستش را بپذیرد:

نیکبندیش که از بهر چه آوردت
آنکت آورد در این گنبد بی روزن

چشم و گوش و سخن و عقل و زبان دادت
بر مکافاتش دامن به کمر در زن

(همان، ص ۳۶)

اکنون، پس از آن که برخی مطابقت های موجود میان فردوسی و اسماعیلیه بیان شد، در پی، به پیوند عقل و نفس و آسمان پرداخته می شود، تا به وسیله این

مقدمات، اثبات می‌کنیم که «برشده گوهر» در بیت چهارم دیباچه، بیانی دیگر از خرد و جان است.

۱-۲- عقل و نفس برتر از زمان / آسمان

یکی دیگر از مقولاتی که ما را یاری می‌دهد تا درباره «برشده گوهر» در مصراع فردوسی سخن بگوییم و آن را تعبیری از «جان و خرد» بپنداریم، استناد به سخنانی است که به وسیله ناصر خسرو بیان شده، که در این سخنان، اعم از نظم و نثر، عقل و نفس و رای آسمان پنداشته شده است.

ناصر خسرو در موارد بسیاری، در آثارش از زمان سخن رانده است. او زمان را در نزد فلاسفه «عددِ حرکاتِ فلک» می‌داند و معتقد است «زمان مدتی است که به حرکتِ فلک شمرده و پیموده می‌شود» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۹۰؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۲۱)؛ بنابراین، زمان را می‌توان مجازاً (به علاقه سببیت: زمان را که مسبب است بگویند و از آن سبب را که همان آسمان است، بخواهند/ کزازی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶) آسمان پنداشت^۶ که او، عقل و نفس را برتر از آن می‌شمرد: «آن خطاب که عقل را با نفس است، زمان لازم نیاید؛ از بهر آنک زمان حرکت است؛ از فعلِ نفس پدید آمده است و نفس و عقل برتر از زمان اند» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹) و در اثر دیگر خود

خرد و جان سخن گوی که از طاعت و علم پریان اند بر این گنبد پیروزه پرند
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸، ص ۶۴)

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند کز نور هر دو عالم و آدم منورند...
ناصر غلام و چاکران کس که این بگفت جان و خرد رونده بر این چرخ اخضرند
(همان، ص ۲۴۲)

آورده: «و بیاید دانستن که چنان که محسوسات به زیرِ زمان [آسمان] است، معقولات از زمان برتر است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷)؛ پس زمان که حرکتِ آسمان است، تحتِ

عقل و نفس کلی قرار می گیرد. ناصرخسرو این مفهوم را در دیوان خود نیز به کرات، در زبان شعر باز گفته است:

رودکی نیز که به اسماعیلی بودن او اشاره شده (هدایتی خوش کلام، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷) در مصرعی جان و خرد و آسمان را در پیوند با هم تصویر کرده است. او در مرگ ابوالحسن محمد بخارایی، معروف به مُراد؛ شاعر دوره سامانی بیان می دارد:

قالبِ خاکی سویی خاکی فکند جان و خرد سویی سماوات برد

(رودکی، ۱۳۸۲، ص ۱۸)

۱-۳- «برشده گوهر» برداشتی دیگر از «جان و خرد» بر بنیان نگرش اسماعیلی

فردوسی

بر پایه نگرش اسماعیلی، جان و خرد در پیوند نزدیک با هم هستند و یکی بی دیگری معنا نمی یابد و آفرینش شکل نمی گیرد. همچنین، خرد و جان در فرایند آفرینش، بر بالای افلاک قرار دارند که با ذکر شواهدی از ناصرخسرو اسماعیلی، پیشتر به این مبحث پرداختیم. در پی، بر بنیان دیدگاه اسماعیلیان، می توان به تبیین سخن فردوسی پرداخت و بر آن رفت که «برشده گوهر»، تعبیری شاعرانه - حکمی (= حکمت اسماعیلیه) از خرد و جان است؛ جان و خردی که در نخست بیت شاهنامه از آن یاد شده است.

درخور یادآوری است که ناصرخسرو در نظم و نثر خود، در هنگام سخن گفتن از عقل و نفس، آنها را با لفظ گوهر/ جوهر همراه کرده است: «جوهر عقل و نفس که مبدعات اند، نه از چیزی اند و نه اندر چیزی اند» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵، ص ۳۷۱؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۷۸۱-۷۸۲) و یا در بیتی، درباره عقل و نفس می گوید:

پروردگان دایه قدس اند در قدم گوهر نی آند، اگرچه در اوصاف گوهرند

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳)

ناصرخسرو، گوهر / جوهر را، گویا در معنای فلسفی آن (مقابل عرض) در نظر داشته است. جوهر آن چیزی است که «به ذات خویش قائم است و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و بدان از جوهریت که آن قائم به ذات است، نیوفتاده است و وجود او به ذات اوست، نه به دیگری» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵، ص ۳۰؛ جرجانی، ۲۰۰۴، ص ۷۱). در مصراع فردوسی: «نگارنده بر شده گوهر است»، می توان «گوهر» را در همین معنا در مقابل عَرْض در نظر گرفت و «برشده» را - بر بنیان سخنان ناصرخسرو، که از «جوهر عقل و نفس» سخن می گوید و آنها را به گونه ای یگانه و تنیده در هم تصور می کند؛ زیرانفس کلی از عقل کلی سرچشمه یافته و پدیدار شده است - خرد و جان پنداشت که بر فراز آسمان و دیگر کائنات قرار گرفته اند: «پریان اند بر این گنبد پیروزه پرند»، «بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند»، «جان و خرد رونده بر این چرخ اخضرند»؛ بنابر این نکات می توان چنین گزارشی از مصراع فردوسی به دست داد: یزدان، آفریننده جوهر عقل کلی و نفس کلی (=خرد و جان) است که به ذات خویش قائم اند و «پروردگان دایه قدس اند در قدم».

البته در گزارش این مصراع به راه دیگری نیز می توان رفت. اگر گوهر را در معنای سنگ بپنداریم (نوشین، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶) که آسمان^۷ - بنابر دیدگاه ایرانیان - از آن ساخته شده (بویس، ۱۳۸۶، ص ۳۵)؛ پس، گوهر مجازاً (به علاقه ماکان: به چیزی نامی دهند، بر پایه آنچه پیش از آن بوده است / کزازی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹) آسمان خواهد بود و «برشده» را بر اساس سخن شاعر اسماعیلی و اسماعیلیان، می توان کنایه از «خرد و جان» تصور کرد که به سوی یا فراز آن گوهر / آسمان پرواز خواهد کرد.

۲- نگرش و اعتقاد باستانی فردوسی

۲-۱- فردوسی، اوستا و متون پهلوی

گذشته از متأثر بودن فردوسی از حکمت اسماعیلی، بی گمان فرهنگ و باورهای باستانی ایران بر فردوسی و شاهنامه رسوخ داشته است و نمی توان عشق ورزی

فردوسی را به فرهنگ ایران باستان انکار کرد. اگر بخواهیم از اعتدال و انصاف بیرون نشویم، باید بپذیریم که فردوسی و شاهنامه او، از یک سوی تحت تأثیر فرهنگ باستانی ایران است و از دیگر سو، متأثر از فرهنگ اسلامی؛ بنابراین در بررسی و تحلیل اندیشه و اعتقادات فردوسی، اگر بر آن باشیم که او صرفاً تحت تأثیر ایران باستان، یا دوره اسلامی است، جداً به بیراهه رفته ایم و فردوسی را آن چنان که دوست داشته ایم، تصوّر کرده ایم، نه آن چنان که هست؛ چنانکه گاه برخی او را تنها تحت نفوذ اندیشه های باستانی تلقی کرده اند (نولدکه، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷؛ کویاجی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۷؛ عطایی فرد، ۱۳۸۵، صص ۸۷-۱۴۷) و بعضی دیگر او را تنها متأثر از اسلام و باورهای قرآنی دانسته اند؛ چنان که نویسنده ای محترم، شاعر را در سرودن شاهنامه به گونه ای معرفی می کند که گویا وی این روایات و شخصیت های در پیوند با آن را صرفاً از روایت های قرآنی گرفته و پیشینه کهن ایرانی این روایات را نادیده می گیرد و تا بدانجا پیش می رود که منظومه یوسف و زلیخا را سروده فردوسی می داند و آن را حاصل دلبستگی شاعر به آموزه های قرآنی می پندارد (شرفشاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۳۳۵-۳۵۳)، در حالی که استادان شاهنامه شناس، در عدم تعلق این اثر به فردوسی، سال های بسیار دور داد سخن داده اند.^۱ البته این نکته بایسته گفتن است که تئودور نولدکه نیز که فردوسی را صرفاً تحت تأثیر آموزه های باستانی ایران پنداشته، منظومه یوسف و زلیخا را از فردوسی دانسته و خلاف آن که علاقه فردوسی به آموزه های قرآنی را سبب سرودن یوسف و زلیخا می انگارد، او ترس از مردمان مذهبی را- که روایت های کهن ایرانی را دوست نمی داشته اند- موجب به نظم کشیدن این منظومه از سوی فردوسی انگاشته است (نولدکه، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳)، که در هر دو نگاه به نوعی اعتدال فردوسی نادیده گرفته شده است. باید بر این نکته تأکید داشت که فردوسی «از جزم باوری و یک سو نگری و مطلق انگاری» به شدت دوری می کند (دوستخواه، ۱۳۸۴، ص ۵۲) و باورها و اندیشه های او حاصل ایران و فرهنگ شیعی است و او به نیکی این دو را به هم در

آمیخته، بی آن که تضاد آفرین باشد، که می توان در دیباچه شاهنامه این ترکیب و آمیزش را دید.

پیش از این بنابر باورهای اسماعیلیان که از فرقه های شیعی - اسلامی اند به تحلیل و تبیین مصراع «نگارنده برشده گوهر است» پرداختیم و گفتیم که گوهر برشده در آن، تعبیر و بیانی دیگر از خرد و جان است. اکنون بر پایه اندیشه های مطروحه در متون پهلوی، در پی آنیم که همین تعبیر را از «برشده گوهر» ارائه دهیم و پیوند فرهنگ ایرانی - شیعی را بیش از پیش نمایان سازیم.

در بیتی از دیباچه، آتش، «برشده گوهر تابناک» خوانده شده است:

یکی آتش برشده تابناک میان باد و آب از بر تیره خاک

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶)

با استناد به این بیت، می توان «برشده گوهر» در مصراع «نگارنده برشده گوهر است» را آتش دانست^۹، که البته می تواند پذیرفتنی باشد، ولی اگر مطالعه ای در اوستا و متون پهلوی داشته باشیم، از آتش به معنای دلپذیرتری هم دست می یابیم. در گات ها، در گزارش بندی دیده می شود که سپندمینو / خردمینوی، با زیوری ایزدی آراسته شده است (یسنا، ۳۰:۵؛ Geldner, 1886, 107). به راستی زیور ایزدی چیست؟ در شاهنامه، آن گاه که آتش به وسیله هوشنگ کشف می گردد، فروغ ایزدی خوانده می شود که شایسته پرستیدن و خدمتگزاری است:

بگفتا فروغی است این ایزدی پرستید بایسد اگر بخردی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰، پانوش)

بر مبنای این سخنان، می توان میان خرد و آتش پیوند تنگاتنگی دید. در روایت پهلوی نیز آمده است: «آتش چنان ارجمند است که اورمزد تن و جان آتش را از فکر و اندیشه خویش بیافرید» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵)؛ بنابراین سخن، آتش از خرد اهورامزدا شکل گرفته است و ماهیتی چون خرد دارد. در دینکرد به ویژگی های مشابه

و مشترکِ خرد و آتش اشاره شده است: «گوهرِ خرد چونان آتش است؛ چه در این جهان کاری نیست که چنان کامل باشد، همانندِ آن عملی که با خرد انجام می شود و آتش نیز همه جا فروخته شود، کسی را که از دور ببیند، به عنوانِ بی گناه و گناه کار آشکار کند» (Madan, 1911, 543؛ شایست ناشایست، ۱۳۹۰: صص ۲۴۳-۲۴۴). در اوستا و متون پهلوی، گاه خرد مایهٔ نخستینِ آفرینش پنداشته می شود و گاه آتش، که پیوندِ این دو را آشکار می کند. در یسنا، (۱۱:۳۱؛ Geldner, 1886, 111) خرد اساس آفرینش است و در مینوی خرد بر آن تأکید شده که: «آفریدگارِ بسیار نیک، این مخلوقات را به خرد آفرید» (مینوی خرد، ۱۳۷۹، ص ۱۷؛ Danak-u mainyo-I, 3, 1913, khard)، اما در بندهش، آتش بنیانِ اولیّهٔ آفرینش است: «هرمزد آفریدگان را به صورتِ مادی آفرید. از روشنی بیکران آتش، از آتش باد، از باد آب، از آب زمین» (فرنغ دادگی، ۱۳۸۰، ص ۳۹؛ Iranian Bundahišn, 1978, 17)؛ پس میانِ آتش و عقل پیوندِ نزدیکی است.

نکتهٔ دیگری که در اینجا یادآوری آن ضروری می نماید، آن است که اگر در روایت پهلوی آتش از اندیشه و خرد زاده شده، در بندهش «جان» از تخمهٔ آتش دانسته شده است. مطابق بندهش، همه چیز از آب شکل گرفته مگر جانِ مردمان که آتشین تخمه است (همان، ص ۳۹)؛ بنابراین، میانِ آتش، خرد و جان پیوندِ ژرفی نمایان است. ضمناً باید بیان داشت که جان در جوهرِ خود، چیزی جز فکرت و اندیشه نیست (کویاجی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸).

بنابر آنچه بیان شد، اگر بر شده گوهر در مصراع: «نگارندهٔ بر شده گوهر است» را به استناد مصراع: «یکی آتش بر شده تابناک» آتش بینداریم، به خطا نرفته ایم؛ زیرا مطابقِ متونِ پهلوی، آتش از یک سو از خرد زاده شده و از دیگر سوی، به وجود آورندهٔ جان است؛ پس «بر شده گوهر» را می توان خرد و جان پنداشت که با آتش نیز در پیوند است.

۲-۲- فردوسی و مانویت

در اسطوره آفرینش مانویان^{۱۱} نیز به گونه ای پیوند جان و خرد نمایان است. پدر بزرگی بر سرزمین روشنایی^{۱۱} احاطه دارد. از تجلیات این خدای بزرگی مانویان، ادراک، عقل، فکر، تأمل و اراده است؛ به دیگر سخن، در جهان فکری مانویان، زیبایی از عالم نور می آید که همان عالم عقل است. یکی از آفرینش های خدای بزرگی، مهرایزد/ روح زنده/ روح الحیات است که مانویان مغرب او را همان عقل می دانند. به دستور همین عقل برآمده از نور است که آفریدگان پدیدار می شوند و فرزندان عقل/ مهرایزد؛ دهب، مرزبد، ویسبد، زندبدو مانبند به نگاهبانی از آسمان ها می پردازند (Boyce, 1975, 9؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰؛ کریستن سن، ۱۳۸۵، صص ۱۳۴-۱۳۵؛ منار، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱).

بر مبنای نکات بیان شده درباره قطعه ای از اسطوره آفرینش مانویان، بستگی میان نور و عقل را در می یابیم. از همین پیوند است که مانی، مأواء گزیده در سرزمین روشنایی را خرد آیین می داند (آلبری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴) و به دانش روشن شدن را عنایت به «هفت آذر ستوده خوشبوی» می پندارد (اسماعیل پور، ۱۳۸۶، ص ۲۳۷). از این نکته نیز غفلت نورزیم که «جان» در آیین مانوی نیروی خدای بزرگی است؛ همان ایزد متعالی که در بهشت روشنان/ سرزمین روشنایی جای دارد (اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹)؛ پس جان و خرد در این آیین با سرزمین نور و روشنایی پیوند تنگاتنگی دارند و می توان بر آن بود که «بر شده گوهر» را اگر نور/ آتش بینداریم، با توجه به باورهای مانوی نیز که بخشی از فرهنگ ایران باستان است، قابل توجیه و پذیرفتنی خواهد بود؛ جان و خرد از سرزمین نور نشأت می گیرند و گوهر بر شده تعبیری دیگر از آن دو در شعر فردوسی خواهد بود.^{۱۲}

بنابر آنچه گذشت می توان در ترکیب برشده گوهر آمیختگی و گره خوردگی فرهنگ ایرانی و شیعی را دید و بر این نکته پای فشرده که فردوسی در فرهنگی ایرانی - شیعی بالیده و نمی توان او را چنان که برخی پنداشته اند، صرفاً در باورهای ایرانی یا

اسلامی قالب بندی کرد. برای اثبات این سخن، در پی به نمونه ای دیگر از این آمیختگی اشاره می شود.

۳- پیوند اسلام شیعی و باورهای باستانی در بیتی از فردوسی

اگر در پی آن باشیم که در آمیختن فرهنگ اسلام شیعی و ایران باستان را در یک نقطه از شعر فردوسی نمایان کنیم، شاید بهترین نمونه، این بیت در دیباچه باشد:

ز یاقوتِ سرخ است چرخ کبود نه از آب و باد و نه از گرد و دود

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸)

می توان بر آن بود که «یاقوت سرخ» استعاره ای از عنصر آتش است. اگر به پشت ها نظر بيفکنیم، بنابر گزارش ابراهیم پورداود، آسمان را بر ساخته از فرّ و فروغ فروهرهای توانای پاکان - که مطابق متون پهلوی جوهری از آتش دارند؛ چنان که فرّه زردشت به شکل آتش از روشنی بیکران با آتش خانه دوغدو، مادر زردشت می آمیزد. (Zatsparam, 1964, 2/55؛ زادسپرم، ۱۳۸۵، ص ۵۵؛ دینکرد هفتم، ۱۳۸۹، ص ۲۰۷؛ آموزگار و دیگری، ۱۳۸۶، ص ۵۹) - و «مانند جامه ستاره نشان مینوی» می یابیم (یشت ۱۳، ۱-۳؛ Gelener, 1886, 168). دیگری نیز در گزارشی از همین قسمت یشت ها آورده: «آسمان چونان کاخی است از گوهری آسمانی، بر ساخته و برافراشته و استوار بر پای داشته و دور کرانه با کالبد یاقوتی درخشان» (کویاجی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۲).

مطابق با سخن کویاجی، آسمان از گوهری آسمانی آفریده شده که یادآورنده عنصر آتش است؛ زیرا تنها عنصر از عناصر چهارگانه را که می توان به آسمان نزدیک تر دانست، بنا به گفته حکما، آتش است (ناصر خسرو، ۱۳۸۵، ص ۴۶) و به نظر می رسد، درخشندگی آن باعث شده که بنابر گزارشی، همانند یاقوت درخشان و در دیگر برداشت، جامه ستاره نشان مینوی که بسیار نورانی است، انگاشته شود.

بر پایه این سخنان، می توان یاقوت سرخ در سخن فردوسی را عنصر آتش پنداشت که آسمان/ چرخ کبود از آن شکل گرفته است. اما این آتش بنابر متنی پهلوی و اوستا زاده خرد اورمزد است (روایت پهلوی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵؛ یسنا، ۵:۳۰؛ Geldner, 1886, 107) و خود، زاینده جان مردمان است (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰، ص ۳۹؛ Iranian Bundahišn, 1978, 17). بنابراین، در این که فردوسی می گوید چرخ کبود از یاقوت سرخ (= آتش؛ خرد و جان) شکل گرفته است، اعتقادات اسماعیلی-که خرد و جان/ عقل کلی و نفس کلی را سبب آفرینش آسمان ها می داند- (ناصر خسرو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵؛ شبانکاره ای، ۱۳۸۱، ص ۳۵)، پیوند باوری ایرانی را می بینیم. در مصراع دوم نیز، آنچه راویان سنی مذهب درباره پیدایش آسمان بیان داشته اند و آسمان را از آب، باد، گرد و دود دانسته اند، رد شده است (نیشابوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۲۱۴؛ نیشابوری، ۱۳۸۶، ص ۳؛ جمعی از علمای ماوراء النهر، ۱۳۸۷، ص ۴).

نتیجه گیری

درباره «برشده گوهر» در این مصراع فردوسی در دیباجة: «نگارنده برشده گوهر است» اظهار نظرهای نسبتاً متفاوتی شده است. اکثر توضیح دهندگان این مصراع، آن را آسمان دانسته اند. برخی نیز از آن تعبیر به انسان، جان و ذات خداوند کرده اند. اما نوشتار پیش رو بر آن شد که بر پایه دو نگرش؛ یعنی اسماعیلی و باورهای متعلق به ایران باستان (= مبنای اوستا، متون پهلوی و اسطوره آفرینش مانوی) از «برشده گوهر» تعبیر «خرد و جان» داشته باشد. مطابق با دیدگاه ناصر خسرو اسماعیلی، مبنای آفرینش عقل و نفس کلی است که هیچ یک بی دیگری مایه آفرینش نخواهد شد؛ گویا گوهری یگانه اند که از آنها جسد (= آسمان)، نبات، حیوان و انسان شکل می گیرد و آفرینش معنا می یابد. در سخن ناصر خسرو اسماعیلی، عقل و نفس (= خرد و جان) برتر از زمان/ آسمان دانسته شده و آن دو «بالای هفت چرخ مدور» سیر می کنند و «رونده بر این

چرخ اخضرند» و از آن دو تعبیر به «جوهر عقل و نفس» می شود که گویی یکی پنداشته و «گوهر» گفته شدند؛ زیرا نفس هم از عقل پدیدار می شود. بر این مبنا می توان بر آن بود که مقصود از «برشده» عقل و نفس است که بر بالای همه کائنات از نظر رتبت قرار دارند و گوهر/ جوهر را در مقابل عَرْضِ تصوّر کرد و بر مبنای دیدگاه اسماعیلیان چنین گزارشی از مصراع به دست داد: خداوند، آفریننده جوهر عقل و نفس (=خرد و جان) است که به ذات خویش قائم اند. در تعبیری و تأویلی دیگر نیز می توان گوهر را «سنگ» پنداشت که بنابر دیدگاه ایرانیان، آسمان از آن شکل گرفته است و بر شده را «جان و خرد» دانست که «رونده بر این چرخ اخضر»/ آسمان/ گوهرند. اما با توجه به دیدگاه های باستانی نیز می توان «برشده گوهر» را تعبیری از «جان و خرد» پنداشت. در اوستا، خرد مینوی، آراسته از زیور ایزدی/ آتش (=فروغ ایزدی در شاهنامه) پنداشته شده است. در روایت پهلوی نیز بیان شده که آتش از اندیشه و خرد اورمزد آفریده شده است. در دینکرد به نقش مشترک آتش و خرد چون تشخیص دهندگی خوب و بد اشاره شده است. در بعضی متون چون مینوی خرد، مایه آفرینش خرد و در برخی مانند بندهش پایه آن از آتش پنداشته شده است. از سوی دیگر، جان در بندهش زاده آتش است؛ بنابراین نکات می توان میان آتش که زاینده جان است با خرد، که پدیدآورنده آتش است، پیوند نزدیکی جست و می توان «برشده گوهر» را به استناد مصراع «یکی آتش برشده تابناک» در موضع دیگر از دیباچه، عنصر آتش پنداشت؛ آتشی که زاده خرد است و زاینده جان و به این ترتیب از آن تعبیر به جان و خرد کرد. در اسطوره های مانوی هم، پدربزرگی در سرزمین روشنایی/ بهشت روشنی می زید و از تجلیات او عقل و جان است که هر دو از سرزمین روشنایی خدای بزرگی برآمده اند. پس برشده گوهر را اگر نور/ آتش بپنداریم، بنابر اساطیر مانوی نیز توجیه پذیر است. در پایان برای نمایاندن پیوند باورهای ایرانی با شیعه، به این بیت دیباچه: ز یاقوت سرخ است چرخ کبود/ نه از آب و باد و نه از گرد و دود اشاره شد. بنابر آنچه در فروردین یشت آمده، آسمان از فرّه فروهران ساخته شده که جوهر آتشین دارد و

مانند جامه ای ستاره نشان، یا یاقوت درخشانی، نور می پراکند؛ به این ترتیب می توان یاقوت سرخ در سخن فردوسی را «آتش» انگاشت؛ آتشی که بر اساس متون پهلوی زاده خرد است و زاینده جان. پس تعبیر دیگری از آن، «خرد و جان» است که بر اساس اندیشه های اسماعیلی، آسمان از آنها پدیدار شده است. بر این بنیان، ارتباط و درآمیختگی باوری ایرانی با اندیشه اسماعیلی را می توان در سخنی دیگر از فردوسی دید.

یادداشت ها:

۱- در منابع مختلف از گذشته تا به امروز، به شیعه بودن فردوسی اشاره شده است (نظامی عروضی، ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ سمرقندی، ۱۳۸۲، ص ۵۲؛ هدایت، بی تا: ص ۲۲۴؛ رضازاده شفق، ۱۳۶۲، ص ۱۹۷؛ صفا، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۷۹؛ کزاززی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۸؛ دوستخواه، ۱۳۸۴، ص ۲۴؛ حمیدیان، ۱۳۸۷، ص ۹۲؛ خالقی مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳؛ مهاجرانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲؛ شاپور شهبازی، ۱۳۹۰، ص ۸۰؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳). اما محیط طباطبایی تشیع فردوسی را از گونه زیدی می داند (محیط طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۸۱) و مهدوی دامغانی از گونه دوازده امامی، که البته خالقی مطلق این نظر را درست تر می داند (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲، ص ۹؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۵، صص ۱۸-۱۹).

۲- البته وی این نکته را تذکر می دهد که نباید همسانی برخی اندیشه های فردوسی به اسماعیلیان را دلیل تقیید او به فرقه و حکمت اسماعیلی پنداشت (مهاجرانی، ۱۳۸۲، ص ۷۵).

۳- حماسه ملی باید دربردارنده همه برهه های زمانی و نشان دهنده سیر تکوینی تمدن ملتی باشد، نه این که صرفاً دوره خاص یا ناحیه خاص از یک کشور را دربر بگیرد (مرتضوی، ۱۳۸۵، ص ۵۰؛ جوکار، ۱۳۸۸، ص ۹۶). همچنین اثری که اثر ملی خوانده می شود، باید پاسخگوی آمال و آلام ضمیر آگاه و ناآگاه فردی و جمعی باشد (مرتضوی، ۱۳۹۰، ص ۸۹)، که این ویژگی ها در شاهنامه به نیکی پدیدار است.

۴- برای آگاهی از باورهای اسماعیلی بنگرید به: (شهرستانی، ۲۰۰۳، ج ۱، صص ۲۰۹-

۵- باید به این نکته اشاره داشت که در برخی منابع به برکناری اسماعیل از جانشینی در امامت، پیش از مرگ او اشاره شده و علت آن شرب خمر گفته شده است؛ که می تواند این سخن بر ساخته ذهن دشمنان اسماعیلیان بوده باشد؛ چنان که عطاملک جوینی آنان را فاقد الفتن نسبت به دین اسلام معرفی می کند و واقعه نوشیدن شراب از سوی اسماعیل و طرد او را از جانب امام جعفر صادق (ع) بیان داشته است (جوینی، ۱۳۸۲، ج ۳، صص ۱۴۲-۱۴۶).

۶- نیاز به یادآوری است، برخلاف ناصر خسرو و اسماعیلیه که زمان را حاصل آسمان می انگارند، در باورهای ایرانی، پدیداری آسمان از زمان/ زروان دانسته شده است: «سپهر را از زمان آفرید» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰، ص ۴۸).

۷- آسمان در نزد ایرانیان کهن، چونان سنگ بلورین تصور می شده است، که سنگی بودن آن را در معنای واژه آسمان نیز می توان دید. آسمان در فارسی باستان -asman، که با واژه -aθagina به معنای سنگ در پیوند است (kent, 1953, 166, 173). در اوستا در ریخت -asmana و -asna به معنای سنگ آمده است (Reichelt, 1968, 219; Jackson, 1892, 56). در پهلوی نیز این واژه به صورت -asmān است (Mackenzie, 1971, 12) و به شکل آسمان به فارسی نو رسیده است و همگی این واژگان ریشه در معنی واژه سنگ دارند. البته اخوان الصفا گفته اند که آسمان را به دلیل بلند بودنش، آسمان نامیده اند (گزیده رسائل اخوان الصفا، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱).

۸- نخست کسی که به عدم تعلق منظومه یوسف و زلیخا به فردوسی اشاره کرده و در این باره تحقیق نموده، محمود شیرانی است. پس از او عبدالعظیم قریب بدون آگاهی از پژوهش های شیرانی در هند و در پی او مجتبی مینوی به دنبال تحقیقاتی سودمند به این دستاورد رسیدند که یوسف و زلیخا از فردوسی نیست (بنگرید: ریاحی، ۱۳۸۲، صص ۲۹۳-۳۰۱). این منظومه متعلق به شاعری با تخلص شمس در قرن پنجم بوده است (مینوی، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

۹- سجاد آیدنلو ما را به این نکته تذکر داده است (آیدنلو، ۱۳۸۲، ص ۴۳). البته او بنا بر بیتی از گرشاسب نامه بر شده گوهر را «جان» می پندارد. مطابق بندهش جان از آتش پدیدار شده است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰، ص ۳۹)؛ پس جان و آتش هر دو می توانند تعبیری دیگرگون از بر شده گوهر باشند.

۱۰- مانى، پیامبر و پایه گذار آیین مانوى بود که در سال ۵۲۷ سلوکی برابر با ۲۱۶ م. در هجدهمین روز ماه نيسانِ بابلی در جنوب شرقی تیسفون متولد شد و بالید.

۱۱- سرزمین روشنایی/ بهشت روشنی (=wahišt ī rōšnīh) سرزمینی است روشن، قائم به ذات، جاودانی و معجزه آسا که بلندای آن را دست رسی نیست و ژرفای آن را درک نتوان کرد. سطح آن از الماس است و همه چیزهای نیکو از آن زاده می شوند. سرزمینی است که در آن خشم، آز، شهوت، فریب، ویرانی، آشوب، دزدی، بزه، گرسنگی، تشنگی، سرما، گرما، زاری، اندوه، بیماری، درد، پیری، مرگ و زشتی نیست. شهریار بهشتِ روشنی، پدرِ بزرگی، فرمانروایی بزرگ و نورانی است (اسماعیل پور، ۱۳۸۷، صص ۱۰۲-۱۰۳).

۱۲- نکته ای که یادآوری آن در خور خواهد بود این که، برخی پژوهندگان فرهنگ ایران، اسماعیلیان و مانویان را از جمله گروه های گنوسی دانسته اند و پیوندهای بسیاری در میان آنها دیده اند.

منابع و مأخذ:

الف - کتابها

- ۱- آلبری، چارلز رابرت سسیل (۱۳۸۸)، زبورمانوی، برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، اسطوره.
- ۲- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (۱۳۸۶)، اسطوره زندگی زردشت، تهران، چشمه.
- ۳- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۰)، دفتر خسروان، تهران، سخن.
- ۴- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، سرودهای روشنایی، تهران، پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی و نشر اسطوره.
- ۵- اشعری، علی بن اسماعیل (۲۰۰۱)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، مشکاه الاسلامیه.
- ۶- بغدادی، طاهر بن محمد (۱۹۹۸)، الفرق بین الفرق، بیروت، الشامیه.

- ۷- بویس، مری (۱۳۸۶)، زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسگر بهرامی، تهران، ققنوس.
- ۸- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۰)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، تهران، اساطیر.
- ۹- خالقی مطلق، جلال (۲۰۰۱)، یادداشت های شاهنامه، ۲ ج، نیویورک، بنیاد میراث ایران.
- ۱۰- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۰)، حماسه ایرانی یادمانی از فراسوی هزاره ها، تهران، آگاه.
- ۱۱- دینکرد هفتم (۱۳۸۹)، پژوهشی از محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۲- رودکی، جعفر بن محمد (۱۳۸۲)، دیوان، پژوهش، تصحیح و شرح جعفر شعار، تهران، قطره.
- ۱۳- زادسپرم (۱۳۸۵)، وزیدگی های زادسپرم، پژوهشی از محمد تقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۴- شبانکاره ای، محمد بن علی (۱۳۸۱)، مجمع الانساب، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر.
- ۱۵- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳)، الملل و النحل، ۲ ج، بیروت، دارومکتبه الهلال.
- ۱۶- عطایی فرد، امید (۱۳۸۵)، دیباچه شاهنامه، تهران، آشیانه کتاب.
- ۱۷- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاهنامه، ۸ ج، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۸- فرنیغ دادگی (۱۳۸۰)، بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران، توس.
- ۱۹- فلوطین (۱۳۸۹)، دوره آثار، ۲ ج، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

- ۲۰- کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۹)، نامه باستان، ۹ ج، تهران، سمت.
- ۲۱- _____، (۱۳۸۱)، بیان، تهران، مرکز.
- ۲۲- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۸)، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، آگاه.
- ۲۳- مهاجرانی، سیدعطاء الله (۱۳۸۲)، حماسه فردوسی، تهران، اطلاعات.
- ۲۴- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، طهوری.
- ۲۵- _____، (۱۳۸۴)، وجه دین، تهران، اساطیر.
- ۲۶- نظامی عروضی، احمدبن عمر (۱۳۷۵)، چهار مقاله، تصحیح محمد قزوینی، شرح و توضیح محمد معین، تهران، جامی.
- ۲۷- نوشین، عبدالحسین (۱۳۸۶)، واژه نامک، تهران، معین.
- ۲۸- نولدکه، تئودور (۱۳۸۴)، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران، نگاه.
- ۲۹- نیشابوری، ابواسحاق (۱۳۸۶)، قصص الانبیاء، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳۰- نیشابوری، ابوبکر (۱۳۸۱)، تفسیر سوراآبادی، ۵ ج، تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- ۳۱- هدایت، رضاقلی خان (بی تا)، تذکره ریاض العارفین، به اهتمام ملاعبدالحسین و ملامحمود خونساری، تهران، کتاب فروشی وصال.

ب- مقالات

- ۱- جوکار، منوچهر (۱۳۸۸)، «آیا شاهنامه ملحمه است؟»، پژوهش نامه علوم انسانی؛ تاریخ ادبیات، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۶۳/۳، صص ۷۷-۱۰۰.

ج- منابع خارجی

- 1- Boyce, M. (1975), A Reader In Manichaen Middle Persian And Parthian, Acta Iranica9, Teheran-Liege.
- 2- Danak-u Mainyo-I khard (1959), Edited By Ervad Tehmuras Dinshaw Anklesaiia, Bombay.
- 3- Geldner, K. F. (1886), Avesta; The Sacred Books of the parsis, Stuttgart.
- 4- Iranian Bundahišn (1978), Rivayat-I ēmēt – ī ašvahištān, part1, Edited By: K. M. Jamasp Asa, Y. Mahyar Nawabi, M. Tavousi, shiraz: Pahlavi university.
- 5- Jackson, W. (1892), Avesta Grammer And Reader, Stuttgart:W. Kohlhammer.
- 6- Kent, R. J. (1953), Old Persian, New York: American Oriental Society.
- 7- Mackenzie, D. N. (1971), A Concise Pahlavi Dictionary, London:Oxford.
- 8- Madan, D. N (1911), The Complete Text of the Pahlavi Dinkard, 1-2, Bombay.
- 9- Nyberg, H. S. (1974), A Manual of Pahlavi, Wiesbaden.
- 10- Reichelt, H. (1968), Avesta Reader, Berlin:W. De Gruyter.
- 11- Zatsparam (1964), Vichitakiha-I Zatsparam, With Text And Introduction, By: Bahramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.